Anales del Seminario de Historia de la Filosofía
Vol. 19 (2002): 129-167

ISSN: 0211-2337

F. Nietzsche y la *República* de Platón

Arsenio GINZO FERNÁNDEZ
(Universidad de Alcalá)

Introducción

Difícilmente cabría exagerar la proyección de la *República* de Platón en el decurso de la historia de la filosofía política. Tanto el pensamiento antiguo y medieval como el moderno ofrecen sobradas muestras de esta proyección. Ello es cierto por lo demás tanto por lo que se refiere a la aceptación como al cuestionamiento de que ha sido objeto dicha obra platónica. Así siempre que se ha abordado el problema de la utopía política, el tópico acerca del *optimo statu reipublicae*, el texto platónico aparece como referente cualificado[1]. Pero también va a ser objeto preferente de los ataques por parte de quienes argumentan desde los imperativos del realismo político o bien desde las exigencias de una sociedad abierta y democrática[2].

El comienzo mismo de la Modernidad es significativo a este respecto. A la vez que Moro, al dar expresión a la moderna razón utópica, sintonizaba abiertamente con Platón, Maquiavelo mostraba por el contrario su recelo ante las veleidades utópicas: "muchos se han imaginado repúblicas y principados que nunca se han visto ni se ha sabido que existieran realmente"[3]. De este modo, platonismo y antiplatonismo se dan la mano a comienzos de la Modernidad y ello ocurre de una forma especial al hilo de las concepciones políticas. Tal ambivalencia va a persistir en la historia posterior de la filosofía política moderna.

---

[1] L. Firpo (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali* VI, Torino, Utet, 1979, p. 659.

[2] Cf. H. Erbse, " 'Politeia' und die modernen Antiplatoniker", en *Gymnasium* 83 (1979), pp. 169-191 ; M. Fernández - Galiano, "Platón hoy", en *Estudios clásicos* 16(1972), pp. 269-291.

[3] *El príncipe*, Tecnos, Madrid 1988, p. 61.

En este horizonte, aun cuando ello tenga lugar ya en el marco de una determinada inversión del platonismo, la *República* va a seguir teniendo profundos valedores en el decurso del pensamiento moderno. Tal es en concreto el caso de Kant y de Hegel que, desde diferentes perspectivas, coinciden en tomarse en serio la *República* platónica, oponiéndose a fáciles descalificaciones.

Así Kant, en la *Crítica de la razón pura*, señala que mejor que proceder a ese tipo de descalificaciones, sería esforzarse por indagar con mayor rigor el fondo válido de la propuesta platónica. Aparecería así que "una organización de la *máxima libertad humana* de acuerdo con leyes que tienen como consecuencia *que la libertad de cada cual pueda coexistir con la de los demás*... es por lo menos una idea necesaria que tiene que servir de base no sólo en el primer proyecto de una Constitución política, sino también en todas las leyes, y al hacerlo así, es preciso prescindir en un principio de los actuales obstáculos que pueden surgir inevitablemente no tanto de la naturaleza humana cuanto más bien de haber descuidado las genuinas ideas de la legislación"[4]. Aunque la especie humana no pueda alcanzar la perfección, no podemos señalar sin más sus límites porque es propio de la libertad poder superar todo límite establecido. El ideal platónico expresado en la *República* no ha de ser concebido entonces como una pura elucubración mental sino que ha de ser considerada más bien como una especie de *respublica noumenon* que ha de servir como referente eterno de la *respublica phanomenon* que intenta abrirse paso en las difíciles condiciones del mundo empírico[5].

También Hegel rechaza la concepción según la cual la *República* platónica habría de ser considerada como el paradigma del "ideal vacío"[6]. El horizonte ya no es en este caso la apertura al deber ser y a la utopía tal como ocurría en Kant. Para Hegel se trata más bien de negar una idealidad que esté por encima de la realidad. A este respecto la *República* no expresaría en el fondo sino la eticidad griega. En este sentido Hegel ha dedicado a lo largo de toda su obra una atención preferente a este texto platónico como cabe advertir de una forma especial en la *Filosofía del derecho* y en la *Historia de la filosofía*. Hegel ve la *República* platónica como una expresión profunda de la eticidad griega a la que la *Filosofía del derecho* tendría que añadir la experiencia de la libertad subjetiva propia del mundo moderno. De esta forma Hegel va a elaborar una filosofía política que intente hacer justicia tanto a los derechos de la comunidad de que se hace eco la *República* platónica como a

---

4 KrV A 316 ; B 373.

5 *Werke* XI, ed. Suhrkamp, p. 364.

6 *Werke* VII, ed. Suhrkamp, p. 24.

los derechos de la subjetividad reivindicados por el mundo moderno.

Sin duda tanto Kant como Hegel se hallan inmersos en lo que se ha convenido en llamar inversión del platonismo. Pero, como es sabido, tal inversión se va a convertir, de una forma especial, en una de las principales señas de identidad del pensamiento contemporáneo, destacando en este sentido la filosofía de Nietzsche. Cabría preguntarse entonces si la *República* platónica va a seguir constituyendo un referente importante en la configuración de la filosofía de Nietzsche, y más concretamente de su filosofía política. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, la respuesta es afirmativa pues, a pesar de todas las inversiones del platonismo, parecen subsistir, junto a un manifiesto antiplatonismo, una serie de temas de clara raigambre platónica, de forma que parece que cabe afirmar que en algún sentido lo platónico y lo antiplatónico se siguen interfiriendo profundamente en el pensamiento de Nietzsche. Pretendemos en este trabajo abordar algunas líneas fundamentales de la referencia a la *República* a lo largo de la obra de Nietzsche. Para ello nos parece oportuno comenzar evocando brevemente tanto el horizonte general de la relación Platón – Nietzsche como la valoración global que ofrece Nietzsche de la dimensión política de la obra platónica.

I. Platón y Nietzsche

Existe un acuerdo generalizado a la hora de señalar que la relación de Nietzsche con Platón afecta a lo más profundo, a lo más esencial del pensamiento nietzscheano[7]. Aunque con distintos grados de intensidad, la sombra de Platón se proyecta sobre el conjunto de la obra nietzscheana y lo hace como ningún otro filósofo. En sintonía con ello cabría afirmar que ningún otro gran pensador ha sido objeto de un estudio y un análisis tan detallado y apasionado por parte de Nietzsche como Platón[8]. Por eso cabría afirmar con R. K. Maurer que la relación de Nietzsche con Platón no constituye una clave más sino más bien "la" clave para la comprensión del sentido de la obra nietzscheana[9].

Esta relación es en buena medida una confrontación apasionada, un forcejeo constante para llevar a cabo una profunda inversión del platonismo. No

[7] F.-P. Hager, "Das Platon - Verständnis Nietzsches", en R. Berlinger und *W.* Schrader (eds), *Nietzsche - Kontrovers* IV, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984, p. 34.

[8] K. Jaspers, *Nietzsche*, Berlín 1935, p. 36.

[9] R. K. Maurer, "Das antiplatonische Experiment Nietzsches. Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik", en *Nietzsche - Studien* 8(1979), p. 104.

obstante, tal relación es un fenómeno complejo. Si lo que aparece en primer lugar es esa confrontación, es preciso reconocer que la relación de Nietzsche con Platón no deja de ser una relación ambivalente, de rechazo por supuesto, pero también de innegable fascinación[10]. Tal como señala D. Bremer, toda la obra de Nietzsche está traspasada por elementos platónicos y antiplatónicos, y aunque tampoco a este respecto cabe ignorar las distintas fases evolutivas de dicha obra, es preciso reconocer que esa tensión entre el rechazo y la fascinación ante el legado platónico es un elemento común a las distintas etapas del pensamiento nietzscheano[11]. Sin duda este pensamiento sufre una inflexión en el llamado segundo período y se radicaliza en el último, pero no por ello parece dejar de ser cierta la ambivalencia a que nos hemos referido.

Quizá sea procedente aludir brevemente a esta situación ambivalente en cada uno de los tres grandes períodos que cabe distinguir en la obra de Nietzsche, reservando un análisis más pormenorizado para el desarrollo posterior del trabajo.

1) Las referencias a Platón son muy frecuentes en el joven Nietzsche, presentándose inicialmente el filósofo ateniense bajo una luz positiva. Así el joven profesor de filología clásica no duda en recurrir en su actividad docente al análisis de algún diálogo platónico para satisfacer de alguna manera su vocación filosófica, tratando a la vez de inculcarla a sus alumnos. En este sentido le escribe el 10.05.69 a su maestro A. Ritschl: "En la lectura del *Fedón* he aprovechado la oportunidad para contagiar la filosofía a mis alumnos"[12]. No en vano señala que Platón ha podido con razón ser considerado siempre como el auténtico "guía filosófico" de la juventud. La razón de ello consistiría en que la plenitud de esta naturaleza filosófica se muestra apta tanto para ofrecer grandiosas visiones de conjunto como para mostrar el movimiento dialéctico del concepto, sirviendo así de estímulo para la actividad filosófica[13].

Sin duda Nietzsche muestra tempranamente su admiración por Platón, pero también pronto va a dar expresión a cuestionamientos de fondo. Así en

---

[10] R. Trotignon, "Comment Nietzsche comprit Platon", en *Germanica. Etudes germaniques* 8(1990), p. 12.

[11] D. Bremer, "Platonisches, antiplatonisches. Aspekte der Platon – Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnis", en *Nietzsche - Studien* 8 (1979), p. 88.

[12] *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, herausg. von G. Colli und M. Montinari, III, p. 7 (En adelante : SBr.).

[13] *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, begründet von G. Colli und M. Montinari. Weitergeführt von W. Müller - Lauter und K. Pestalozzi, Abt. II, Bd. 4, pp. 7 - 8 (En adelante : WKG).

un fragmento que pertenece a la temprana época de finales de 1870 o comienzos de 1871, Nietzsche ya da expresión a la idea de la inversión del platonismo: "Mi filosofía es un *platonismo invertido;* cuanto mayor es la distancia respecto a lo que existe verdaderamente, tanto más pura es la belleza. La vida en la apariencia como meta"[14]. Aparece así muy pronto la voluntad nietzscheana de invertir el platonismo. Algunos de los motivos de la necesidad de esta inversión aparecen con motivo del análisis de la filosofía de Parménides en el escrito sobre la filosofía en la época trágica de los griegos. Según Nietzsche los planteamientos de Parménides habrían incitado a la separación "totalmente errónea" del espíritu y el cuerpo, separación que "especialmente desde Platón" habría pesado como una maldición en la historia de la filosofía. Otra escisión, correlativa de la anterior, sería la existente entre las multiformes manifestaciones de la realidad sensible y la región de las *Ideas eternas* con el propósito de deleitarse en las "formas originarias de las cosas"[15].

Por último el racionalismo socrático aparece tempranamente como responsable de que un filósofo artista como Platón se haya visto conducido a la descalificación del arte, circunstancia que para Nietzsche va a estar cargada de consecuencias. Como es sabido, el horizonte de *El nacimiento de la tragedia* gira en torno a este punto.

2) En el segundo período, que se conviene en iniciar con la publicación de *Humano, demasiado humano*, cabe observar un cierto retraimiento respecto a los griegos, y a Platón en particular, después de los espejismos sufridos en la primera época, pero ello no quiere decir que no sigan siendo los interlocutores de Nietzsche. Sin duda un Nietzsche más próximo a los ideales de la Ilustración y de la democracia tenía que acentuar los motivos que le inducían a la inversión del platonismo. Pero a la vez la vinculación con Platón persiste. Refiriéndose a un imaginario viaje al Hades, Nietzsche enumera cuatro pares de grandes pensadores a cuyo criterio querría someter sus puntos de vista, y con los que desearía confrontar sus pensamientos. Uno de esos grupos está compuesto significativamente por Platón y Rousseau[16], referentes básicos de la filosofía nietzscheana.

Asoman sin duda nuevos motivos que incitan a la confrontación con Platón, pero éste sigue siendo un interlocutor para Nietzsche. Continúa la tensión entre el rechazo y la fascinación por el gran pensador ateniense y en este

---

[14] *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, herausg. von G. Colli und M. Montinari, VII, p. 199. (En adelante : KSA).

[15] KSA I, pp. 843 - 844.

[16] KSA II, pp. 533 - 534.

sentido Nietzsche no puede menos de plantear el problema acerca de lo que Platón "hubiera podido ser" si no hubiera tenido lugar el influjo negativo de Sócrates, es decir Nietzsche juega a imaginarse un Platón "sin Sócrates": "No es ninguna cuestión ociosa preguntarse si Platón, habiendo permanecido libre del encantamiento socrático, no habría alumbrado un tipo todavía superior de filósofo, que se nos ha perdido para siempre"[17].

3) Sin duda el antiplatonismo de Nietzsche se exacerba en el tercer período. Bastaría con recordar el pasaje de *Crepúsculo de los ídolos* titulado "Como el 'mundo verdadero' acabó convirtiéndose en fábula" y en el que la historia de la metafísica occidental en cuanto historia del platonismo acaba revelándose como la historia de un error. En el punto de partida de esta historia encontramos algo así como la afirmación: "yo, Platón, *soy* la verdad" pero al final del proceso, al revelarse como inútil y superflua la idea del "mundo verdadero", Nietzsche se refiere al "rubor avergonzado" de Platón[18], ante el desenlace de toda una época de la historia espiritual de Occidente.

Habría llegado el momento de superar las escisiones platónicas entre el mundo verdadero y el mundo aparente, entre el espíritu y el cuerpo...así como la falta de sensibilidad platónica ante la historia, con su creencia en las verdades y valores eternos. Frente a ello habría que dejar paso a la genealogía y a la perspectiva, como condiciones fundamentales de la vida. En algún momento Nietzsche no duda en concebir a Platón como la "mayor desgracia" de Europa.

A pesar de todo, también en este último período sigue sintiendo fascinación por el filósofo ateniense. A pesar de sus desviaciones, Nietzsche sigue considerando a Platón como la "planta más bella" de la Antigüedad[19]. Platón se le presenta sin duda como su gran adversario pero se trata de un adversario del que no puede menos de sentirse orgulloso. Ciertamente, Nietzsche observó respecto a Platón aquella consigna que Zaratustra recomendaba a sus discípulos: "Sólo debéis tener enemigos que haya que odiar, pero no enemigos que haya que despreciar: es necesario que estéis orgullosos de vuestro enemigo"[20]. Sin duda también Nietzsche se sentía orgulloso de su gran adversario.

Quizá sean suficientes estas escuetas observaciones para poner de manifiesto tanto la relevancia de Platón a lo largo de toda la obra de Nietzsche

[17] KSA II, pp. 216 - 217.

[18] KSA VI, pp. 80 - 81.

[19] KSA V, p. 12.

[20] KSA IV, p. 262.

como la ambivalencia de la misma. Desde este horizonte podemos comprender que si bien Zaratustra se presenta como alternativa a Platón, y a todo lo que éste ha significado para Occidente, Nietzsche toma conciencia de lo difícil que resulta deshacerse de su viejo adversario. Es significativo en este sentido lo que le escribe a F. Overbeck el 22.10.83: "Querido viejo amigo, al leer a Teichmüller me he quedado asombrado de lo poco que conozco a Platón y de lo *mucho* que platoniza Zaratustra"[21]. El *agón* antiplatónico se mostraba así más tenaz y complejo de lo que podría parecer a primera vista. A pesar de la radicalidad de las inversiones llevadas a cabo, el platonismo no dejaba de mostrar su capacidad de metamorfosis.

II. Nietzsche y la vocación política de Platón

Una de las características de la confrontación nietzscheana con Platón consiste en haber subrayado siempre la dimensión política tanto de la obra como de la persona de Platón. Desde temprano Nietzsche se ha mostrado sensible a este problema. Cabría referirse en este sentido a dos escritos de comienzos de los años setenta: la *Enciclopedia de la filología clásica* y la *Introducción al estudio de los diálogos platónicos*. Ambos escritos coinciden en subrayar la centralidad de la vocación política de Platón. Cabría decir, señala Nietzsche, que Platón se plantea como meta de su vida el fundar un Estado de acuerdo con los principios socráticos. Tal intento no habría sido algo esporádico sino más bien una constante que recorre toda la vida y la obra de Platón. Los tres viajes realizados al Sicilia, con una finalidad política manifiesta, la fundación de la Academia con vistas a formar a los futuros gobernantes, la centralidad de la temática política, aunque de una forma más moderada, en las *Leyes* muestran la persistencia y la profundidad de la vocación política de Platón[22]. De acuerdo con sus criterios historiográficos, tal como se formulan en su ensayo *La filosofía en la época trágica de los griegos*, se ha de primar la persona del filósofo sobre el sistema como tal[23]. De ahí la particular relevancia que Nietzsche atribuye a los viajes políticos de Platón, para poner de manifiesto la profundidad de su vocación política. El joven Nietzsche no ve a Platón como un pensador sistemático que permanece apartado en la penumbra sino más bien como un "agitador político", a

[21] SBr. VI, p. 259.
[22] WKG, Abt. II, Bd. 3, p. 408 ; WKG, Abt., II, Bd. 4, pp. 8 - 9 ; 54 - 55.
[23] Todavía en 1882 seguirá compartiendo este punto de vista. Cf. SBr. VI, p. 259.

cuya finalidad se encaminan, en parte al menos, la escritura platónica y la fundación de la Academia[24].

La misión legisladora ocuparía así un lugar central en el proyecto platónico. La pretensión del filósofo ateniense habría consistido en figurar al lado de Solón y Licurgo. Nietzsche ha sido sensible desde temprano a la figura de Platón como filósofo legislador. Se trata de una idea que ya no va a abandonar hasta el final. El drama de Platón habría consistido precisamente en no haber podido llevar a la práctica tal cometido: "Un inmenso dolor le embarga siempre por no haber podido alcanzar dicha meta"[25].

Por otra parte Platón no inauguraba en la historia de Grecia esta función de filósofo legislador. Los admirados presocráticos se anticiparon en esta tarea y Nietzsche se complace en destacar su función como estadistas: Parménides, Pitágoras y Empédocles promulgaron leyes; Anaximandro fundó una ciudad. Platón prolonga esa tradición, pues según se reitera en *Humano, demasiado humano*: "Platón fue la encarnación del deseo de convertirse en el supremo legislador filosófico y fundador de Estados"[26]. De no haber intervenido la desviación socrática, quizá hubiera sido precisamente Platón quien hubiera llevado a su realización las promesas y expectativas generadas por la tragedia y la filosofía presocrática.

No obstante, a pesar de toda su confrontación con los planteamientos platónicos, y a pesar del fracaso de estos últimos a la hora de intentar llevarlos a cabo, Nietzsche, coincidiendo en esto con Hegel, no va a descalificar la concepción platónica como algo irrealizable, producto de una mera ensoñación. Nietzsche no duda en reconocer que los planteamientos platónicos eran posibles lo mismo que lo fueron los de Mahoma siglos más tarde, y lo mismo que lo fueron los del Cristianismo a pesar de ser más inverosímiles que los platónicos: "Un par de contingencias menos y un par de contingencias nuevas – y el mundo hubiera experimentado la platonización del Sur de Europa"[27]. Al haberle faltado el éxito, el nombre de Platón va asociado al de un fantasioso y utópico.

Nietzsche ha resaltado la dimensión política de la vida y la obra de Platón. Pero es preciso añadir algo más. Si a nivel general cabría afirmar que junto con un profundo cuestionamiento había también una inequívoca fascinación por Platón, dicha circunstancia parece ser todavía más cierta por lo que atañe al ámbito de la filosofía política. A pesar de las grandes discrepan-

[24] WKG, Abt., II, Bd. 4, pp. 8 - 9.
[25] WKG, Abt. II, Bd. 4, p. 55.
[26] KSA II, p. 215.
[27] KSA III, p. 292.

cias que también cabe advertir en este punto, parecen tener razón aquellos intérpretes que señalan que en este tema se da una mayor proximidad entre ambos pensadores[28], de forma que con todas las matizaciones del caso cabría afirmar que Nietzsche es también en cierto sentido un representante del platonismo político. Es lo que pretendemos mostrar a continuación en algunas de sus líneas fundamentales, dando más concreción a lo que aquí queda someramente apuntado.

III. El joven Nietzsche y la República platónica

III.1 La República del genio nietzscheana y la República platónica

En la obra del joven Nietzsche encontramos no sólo referencias frecuentes a la *República* sino también un grado importante de identificación con los planteamiento platónicos, a pesar de todas las discrepancias. Ambos autores parten de una actitud *anti* que les lleva a enfrentarse apasionadamente a las distintas manifestaciones políticas imperantes en su tiempo. A la vez ni Platón ni Nietzsche permanecen en esa actitud *anti* sino que pasan a ofrecer alternativas radicales a su época. Sobre ello nos vamos a detener más detalladamente al abordar el último período de la obra nietzscheana, pero ya ahora es preciso anticipar algunos aspectos.

En el punto de partida de Nietzsche se encuentra su confrontación con el mundo moderno en general y con la Alemania de Bismarck en particular. Nietzsche no comparte los valores políticos modernos, ni los de la democracia liberal ni los de los movimientos socialistas, con sus tendencias niveladoras y la subordinación de la cultura y la educación a los intereses económicos y políticos. Confrontándose abiertamente con su tiempo, Nietzsche va a defender más bien el ideal de un Estado donde los intereses económicos y políticos se sometan por el contrario a los valores educativos y culturales[29]. Hacia ahí apunta la peculiar *kalipolis* nietzscheana. Para ello Nietzsche va a dirigir su mirada hacia los griegos a la búsqueda de un contramodelo frente a la presunta o real miseria política del mundo moderno.

El joven Nietzsche lleva a cabo con tal propósito una recreación del "Estado" griego, especialmente en su escrito *El Estado griego*, y al hacerlo

[28] R. K. Maurer, op. cit., p. 124; H. Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlín, W. de Gruyter, 1987, p. 45.

[29] Acerca de este punto véase el artículo de José E. Esteban Enguita, "Las raíces ideológicas del pensamiento político del joven Nietzsche", en *Contrastes*, 3 (1998), pp. 83 - 103.

tropieza inevitablemente con la *República* platónica. Cabría observar para empezar que ni Platón ni Nietzsche se van a sentir identificados con la celebrada democracia ateniense, más en concreto con la Atenas de Pericles. Por lo que atañe a Platón cabría referirse a la crítica de los políticos atenienses, incluido Pericles, llevada a cabo en el *Gorgias*[30]. En lo concerniente a Nietzsche tampoco observamos una mayor predilección por Atenas. La unificación de Grecia, después de las guerras persas, bajo el liderazgo de Atenas habría conducido según la interpretación nietzscheana a la frustración de las expectativas de una reforma cultural y educativa de Grecia, expectativas que estaban latentes en la tragedia y en la filosofía presocrática, y que conducían a la configuración de una cultura trágica. Por una serie de motivos, entre ellos la concentración en sí misma a partir de las mencionadas guerras persas, Atenas no va a suponer para Nietzsche la plenitud de la cultura griega sino más bien la frustración de sus expectativas. Aunque sea de una forma distorsionada, sólo la *República* platónica habría servido de expresión a la vocación cultural del Estado griego[31].

Como es sabido, es la Grecia arcaica, heroica, agonal, aristocrática la que para Nietzsche constituye el momento culminante del espíritu griego. Por ello proclama la necesidad de retroceder desde el siglo V hasta el VI. Es preciso rescatar de su tumba el siglo VI, por más que no se hayan llegado a realizar las promesas a que apuntaba esa Grecia clásica. Una Grecia sin duda idealizada por Nietzsche pero por otra parte genialmente descubierta por él. El Estado griego, tal como lo concibe el joven Nietzsche, es una recreación más o menos libre de los valores de esa Grecia arcaica y a la vez de la *República* platónica. Indudablemente la visión de Grecia de J. Burckhardt hacía sentir su influjo sobre los planteamientos de Nietzsche. Es más, Nietzsche, a diferencia de lo que va a ocurrir con R. Wagner y A. Schopenhauer, va a sentir veneración por Burckhardt a lo largo de toda su vida.

Tanto la *República* platónica como el ensayo nietzscheano *El Estado*

[30] Platón cree poder concluir que no ha existido ningún buen político en Atenas, a pesar de que Pericles y otros políticos destacados hayan sido sin duda mejores que los de la última época: “creo que han sido más diligentes que los de ahora y más capaces de procurar a la ciudad lo que ella deseaba; pero en cuanto a modificar las pasiones y reprimirlas tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que pueda hacerlos mejores, en nada superan, por así decirlo, aquéllos a éstos, y, sin embargo, es ésta la única misión de un buen ciudadano” (*Gorgias* 517 b - c. Seguimos la versión ofrecida por la Biblioteca Clásica Gredos).

[31] K. Ansell - Pearson (ed.), *The Fate of the New Nietzsche*, Aldershot, Avebury, 1997, p. 138.

griego se presentan como aristocracias espirituales, con una concepción piramidal de la sociedad, en cuya cima están los mejores desde el punto de vista cultural y educativo. Por ello, a pesar de todas sus discrepancias, Nietzsche cree encontrar en ese texto platónico un referente claro de su peculiar polis que también exigía enfáticamente la primacía de la cultura y de la educación. Cabe incluso afirmar que Nietzsche radicaliza la concepción aristocrática platónica mediante su peculiar concepción de la “República del genio”[32], quedando atenuada por el contrario la dimensión “política” que resulta tan central en la *República* platónica.

En efecto, Nietzsche reitera la pregunta clave: ¿Qué significa que en un Estado los individuos hayan de someterse al bien común ?”[33]. En la “polis” nietzscheana ello no quiere decir que las minorías hayan de someterse a las mayorías sino más bien que los individuos han de subordinarse a las exigencias de los individuos supremos, es decir, de los individuos creadores. El joven Nietzsche matiza este punto: no se trata de encumbrar a los más fuertes, a los conquistadores o a los miembros de una saga dinástica. Se trata más bien de acentuar el protagonismo de la minoría creadora. La meta de la comunidad no es la “existencia del Estado a cualquier precio sino que los ejemplares supremos puedan vivir y crear en él”[34]. Si el Estado moderno se caracteriza entre otras cosas por tener una concepción instrumental de la cultura, Nietzsche por su parte va a proponer la utopía de una concepción instrumental del Estado: “El sentido del Estado no puede ser el Estado, menos todavía la sociedad, sino el individuo”[35]. El individuo creador, se entiende. Es decir lo que Nietzsche propugna es la República del genio con su jerarquización extrema.

Con vistas a propiciar la existencia de esa minoría creadora, sólo la cual expresa propiamente el sentido de la humanidad, Nietzsche no duda en afirmar de una forma provocadora la necesidad de una peculiar esclavitud: “A la esencia de una cultura pertenece la esclavitud”[36]. Esta esclavitud consiste en

[32] Véase a este respecto el interesante ensayo de Q. P. Taylor, *The Republic of Genius: A Reconstruction of Nietzsche s early Thought*, Rochester, University of Rochester Press, 1997.

[33] KSA VII, p. 733.

[34] KSA VII, p. 733. Esta concepción condiciona asimismo la visión historiográfica de Nietzsche según la cual la actividad del genio vendría a ser aquello que concede el verdadero sentido a la historia de los pueblos: “Existe un puente invisible entre un genio y otro – tal es la verdadera ‘historia’ real de un pueblo; todo lo demás no es otra cosa que una innumerable y pálida variación en un material de peor calidad, copias de manos inexpertas” (KSA VII, p. 417).

[35] KSA VII, p. 776.

[36] KSA I, p. 767.

que la gran mayoría de los individuos se ha de poner al servicio de la minoría creadora, para que ésta, liberada de las urgencias de la vida, pueda dedicarse a su cometido superior. Ello conduce a Nietzsche a un cuestionamiento de la universalidad de los derechos humanos, al tener la existencia de la mayoría de los seres humanos un carácter meramente instrumental: "Todo hombre, con toda su actividad, sólo tiene dignidad en la medida en que, de una forma consciente o inconsciente, es instrumento del genio; de donde se ha de sacar inmediatamente la conclusión de carácter ético de que el 'hombre en sí', el hombre absoluto, no posee ni dignidad, ni derechos ni deberes: sólo como un ser totalmente determinado que sirve a fines inconscientes puede el hombre disculpar su existencia"[37]. Así como la *República* platónica contiene bastantes textos escabrosos, también *El Estado griego* los contiene. El que acabamos de reproducir es uno de lo más significativos. Tal condición jerárquica no podía menos de implicar una provocación al humanismo moderno, a la teoría de los derechos humanos y por supuesto a la doctrina de la igualdad de los hombres propugnada por el Cristianismo.

En todo caso Nietzsche considera que su República del genio ha sido intuida de una forma profunda en la *República* platónica. De ahí que *El Estado griego* concluya rindiendo homenaje a la obra platónica. A este respecto no duda en afirmar que el Estado ideal platónico es algo más elevado todavía de lo que llegan a pensar sus seguidores más apasionados, por no hablar de los eruditos que en sintonía con el historicismo de la época no estarían en condiciones de comprender a un pensador como Platón. Para Nietzsche está fuera de duda que la *República* platónica ha sabido dar expresión a la verdadera naturaleza del Estado, en cuanto éste debe orientarse a la gestación y conservación del genio. La *República* habría sabido expresar de un modo profundo la misteriosa conexión entre el Estado y el genio[38].

Nietzsche insiste en esta idea en varios pasajes de la primera época, y con el mismo grado de aceptación. El Estado ideal de Platón mostraría una "sabiduría especial" en la medida en que sabe dar expresión a la voluntad griega y poner en su lugar adecuado al trabajo y a la mujer[39]. El mayor triunfo de la mujer antigua habría consistido en haber seducido al "más grande" de los sabios. La *República* constituye el modelo de un Estado del pensamiento donde la filosofía alcanza su plenitud en cuanto "fundadora de un Estado concebido metafísicamente", en el que Platón pudo ejercer como legislador y reformador, y en el que por lo demás quedaría manifiesto el verdadero prin-

[37] KSA.

[38] KSA I, pp. 776 - 777.

[39] KSA VII, p. 140.

cipio educativo que consiste en poner en una relación correcta a la masa con la aristocracia espiritual. En definitiva, la organización del Estado o de la República del genio constituye para Nietzsche la verdadera naturaleza de la *República* de Platón.

Sin embargo, por importante que haya sido la convergencia en el plano político entre el joven Nietzsche y Platón, el filósofo ateniense no fue, tal como queda apuntado, el que llevó a su realización las promesas de la Grecia arcaica y heroica. Tales expectativas no llegaron a cumplirse y la *República* platónica sólo de una forma parcial supo dar expresión al horizonte que conjuntamente barruntaron la filosofía presocrática y la tragedia.

III.2 La República platónica y la relevancia política del arte

A pesar de que tanto Platón como Nietzsche son representantes destacados de la figura del filósofo artista, el tema del arte les va a separar, también desde la óptica política. En efecto, Nietzsche se va a referir repetidas veces en términos negativos a la expulsión de los artistas que Platón prescribe en la *República*. En esta obra cabe advertir un doble frente polémico: contra los sofistas, y al final de la misma también contra los poetas. Nietzsche que pretenderá reconsiderar el doble frente platónico comienza por replantear la actitud platónica ante el arte.

En este sentido si la conclusión de *El Estado griego* encomiaba la *República* por haber sabido expresar la misteriosa vinculación entre el Estado y el genio, va a señalar también sus limitaciones al no poner en la cumbre de su Estado al genio tomado en toda su amplitud sino únicamente al genio de la sabiduría y del saber. El motivo de haber excluido a los artistas geniales se debe obviamente a la concepción socrática del arte que es asumida por Platón, por más que ello le haga entrar en conflicto con su propia naturaleza artística: “Pero el que él haya excluido de su Estado a los artistas geniales fue una consecuencia estricta de la concepción socrática del arte que Platón hizo suya en lucha consigo mismo”[40]. Nietzsche que tan desabridamente se va a mostrar contra Platón, intenta, no obstante, en esta primera fase de su pensamiento disculpar a Platón por haber excluido al arte. Sócrates habría sido el verdadero responsable de esa decisión. Sócrates aparece de nuevo como el desviador de Platón. Son varios los pasajes del joven Nietzsche en que da expresión a este problema.

---

[40] KSA I, pp. 776 - 777.

Después de todo, *El Estado griego* se encuentra en conexión con *El nacimiento de la tragedia* en el que el racionalismo socrático aparece como el desencadenante de la muerte de la tragedia[41]. Sería Eurípides quien de una forma inmediata protagoniza esa muerte al postular la expulsión de la tragedia del elemento dionisíaco. Pero Eurípides no haría más que llevar al plano estético el racionalismo socrático: "También Eurípides era, en cierto sentido, solamente una máscara: la divinidad que hablaba por su boca no era Dioniso, ni tampoco Apolo, sino un demón que acababa de nacer, llamado Sócrates. Esta es la nueva antítesis: lo dionisíaco y lo socrático, y la obra de arte de la tragedia pereció por causa de ella"[42]. La otra víctima principal habría sido Platón que se desvía de su vocación artística por influjo del racionalismo socrático y deja a la poesía reducida a la condición de *ancilla* de la filosofía.

Tal incomprensión del arte es una circunstancia de gran relevancia para un joven Nietzsche que no duda en atribuir un nimbo de religiosidad al arte y una innegable capacidad "redentora". Tal como señala en un conocido pasaje de *El nacimiento de la tragedia*, la existencia y el mundo sólo quedan eternamente "justificados" como fenómenos estéticos[43]. De ahí que el arte tenga asimismo consecuencias y virtualidades políticas. De ahí que Nietzsche considere que sea preciso rectificar desde esta perspectiva los planteamientos de la *República* platónica. Como resultado de ello los artistas geniales van a quedar entronizados en la cima de la República del genio que acariciaba el joven Nietzsche[44]. La creatividad estaría mejor expresada por el artista en la medida en que da expresión al instinto y al mito. De todo ello se va a derivar que si por una parte Nietzsche radicaliza el carácter jerárquico de la *República* platónica, por otro su interpretación va a implicar una inevitable estetización del platonismo político[45]. Si Platón postulaba la expulsión de la polis de los artistas, en el joven Nietzsche asistimos por el contrario a una estetización del discurso político. En el joven Nietzsche sería ante todo el

[41] K. Ansell - Pearson, *An Introduction to Nietzsche as political thinker*, Cambridge, CUP, 1994, p. 63.

[42] KSA I, p. 83.

[43] KSA I, p. 47.

[44] Véase el interesante trabajo de L. E. de Santiago Guervós, "Arte y política: el 'dionisismo político' del joven Nietzsche", en J. E. Esteban Enguita y J. Quesada (eds), *Política, historia y verdad en la obra de Fr. Nietzsche*, Burgos, Huerga y Fierro editores, 2000, pp. 193 - 218.

[45] Frente a la expeditiva actitud platónica ante los artistas, Nietzsche sugiere otra forma de "terrorismo": "yo expulsaría de un Estado ideal a los llamados 'eruditos', lo mismo que Platón hizo con los poetas: éste es mi terrorismo" (KSA VII, p. 164). Nietzsche insiste una y otra vez en la denuncia de la pseudocultura de su época.

artista genial quien ejercería como auténtico legislador de la República del genio. En esta peculiar República se produciría una especial coimplicación entre el Estado y las manifestaciones artísticas, sobre todo la tragedia. En efecto, esta última mostraría una especial capacidad para unificar a todo el pueblo. El Estado aparece aquí como un instrumento necesario puesto que es él quien ha de crear las condiciones de posibilidad para que se realice la existencia del genio, apareciendo en definitiva el Estado como el "medio necesario de la realidad del arte"[46]. A su vez sería en última instancia el genio el referente capaz de legitimar al Estado, lo mismo que a la humanidad como tal.

Cabe entonces concluir que la *República* platónica habría sabido percibir profundamente la estrecha conexión entre el Estado y el genio pero estaría equivocada al excluir la función eminentemente política del genio artístico en la polis. Al hacerlo así Nietzsche podía remitirse no sólo a los planteamientos de J. Burckhardt sino también a la utopía romántica del "Estado poético", en el horizonte de un movimiento que también tiene entre sus señas de identidad la estetización del discurso[47]. La valoración del arte constituye por tanto un motivo importante de discrepancia del joven Nietzsche con los panteamientos platónicos en la *República*. Por otra parte cabía esperar que un Nietzsche que tempranamente había proclamado la necesidad de la inversión del platonismo hiciera valer tal imperativo también a nivel político. En este sentido va a asomar asimismo la crítica de que el Estado platónico se presenta fundado sobre una presunta *aeterna veritas*, sin la debida atención a la historia[48], pretendiendo establecer de una vez por todas las grandes pautas que habrían de regir la vida política y educativa. Una polis por tanto demasiado estática y cerrada. Tenemos en definitiva a un joven Nietzsche en el que se interfieren elementos platónicos y antiplatónicos, pero de forma que en el ámbito político se produce una mayor proximidad entre ambos pensadores.

III.3 Nietzsche, Platón y el Estado moderno

Pero la estetización del discurso no quiere decir que el joven Nietzsche haya sido ajeno a la problemática filosófica. A este respecto le podía escribir

---

[46] KSA VII, p. 169.

[47] Sobre este tema véase, por ejemplo, H.- J. Mähl, "Der poetische Staat. Utopie und Utopieforschung bei den Frühromantiker", en W. Vosskamp (ed.), *Utopie Forschung* 3, Frankfurt a. M. , Suhrkamp, 1985, pp. 273 - 302.

[48] KSA VII, pp. 693; 695.

en 1871 a W. Vischer, en un momento en que estaba ponderando la posibilidad de optar a una cátedra de filosofía: "Quien me conozca de mis años de Instituto y de estudiante universitario, no tendrá dudas de la prevalencia de las inclinaciones filosóficas"[49]. Precisamente Platón le había servido para saciar su "indigencia filosófica". Schopenhauer era a su vez el filósofo moderno que mayor ascendencia iba a tener en el joven Nietzsche que, como veremos, no va a dudar en poner en conexión a ambos pensadores como protagonistas de un compromiso auténtico con la filosofía.

En realidad ya el primer Nietzsche con su afirmación enfática de la capacidad "redentora" y legisladora del arte vuelve su mirada a la filosofía de la época trágica de los griegos como movimiento paralelo y complementario de la tragedia. Dicha filosofía vendría a corresponder a *El nacimiento de la tragedia* "considerada desde otra perspectiva, su confirmación a partir de la filosofía de sus contemporáneos"[50]. De ahí que insista en la condición de hombres de Estado y de filósofos legisladores que tendrían los primeros filósofos. Especial importancia reviste a este respecto el escrito de 1873 *La filosofía en la época trágica de los griegos* que, tal como señala G. Colli, viene a constituir un eslabón importante en el proceso de maduración del joven Nietzsche, en el que cabe advertir una desvinculación paulatina del universo estético de R. Wagner y una consolidación por el contrario de la relevancia de la filosofía en el conjunto de la cultura[51].

Por supuesto tal reafirmación filosófica va a resultar más nítida con el paso del tiempo. De momento sólo nos interesa aquí referirnos a la confrontación que lleva a cabo entre la concepción platónica de la filosofía y el poder, y la instrumentalización que de la filosofía hace el Estado moderno. Podría parecer a primera vista que la relevancia concedida por ese Estado a la filosofía supone una cierta realización del viejo sueño platónico. Para Nietzsche se trata de una mera apariencia.

Recordemos en primer lugar que en el desencuentro nietzscheano con el mundo moderno se encuentra también la situación de la filosofía, que sería especialmente lamentable a juicio de Nietzsche. Reiteradamente insiste en este punto. Así por ejemplo en el escrito *Sobre el futuro de nuestros centros educativos* señala que la consideración historicista y la investigación filológica parecen haberse adueñado de tal manera de la actividad filosófica que ésta termina convirtiéndose en mero objeto de la curiosidad erudita o bien en una rama de la filología[52].

---

[49] SBr. III, p. 176.

[50] KSA VII, p. 548.

[51] KSA I, p. 917 (Nachwort).

[52] KSA I, pp. 742 - 743.

De ahí que en este horizonte cultural, a diferencia de lo que ocurría en el mundo antiguo, nadie viva filosóficamente, nadie se comprometa a fondo con la "diosa" filosofía, que carecería de vigor suficiente para orientar la vida de los individuos y de las comunidades políticas. Se trata en definitiva de un saber estéril y domesticado. He aquí la forma gráfica cómo Nietzsche describe, en la segunda consideración intempestiva, la situación de la filosofía moderna: "Todo el filosofar moderno ha quedado reducido a la condición de una apariencia erudita tanto política como policialmente, mediante los gobiernos, las Iglesias, las Academias, las costumbres y las cobardías de los hombres"[53].

El joven Nietzsche se rebelaba contra la instrumentalización de la cultura y de la educación en función de los intereses políticos y económicos. La filosofía estaría lejos de ser una excepción. A primera vista parece como si el viejo ideal platónico en torno a la convergencia de la filosofía y el poder hubiera alcanzado una especie de triunfo en el seno del Estado moderno al tener éste entre sus cometidos el apoyo y el fomento de la filosofía, algo que sería cierto sobre todo respecto a un país como Prusia. El joven Nietzsche va a valorar esta situación guiándose sobre todo por Schopenhauer y sus diatribas contra la filosofía académica. Esta filosofía estaría lejos, más lejos que ninguna, de ser la realización del *desideratum* platónico, pues estaríamos ante una de las situaciones más claras en que una manifestación cultural es sometida a los intereses políticos. Se trataría entonces de una caricatura del proyecto platónico, que se caracterizaba precisamente por poner el saber al frente del Estado. El Estado teme la auténtica filosofía como instancia crítica que ha de convertirse en una especie de tribunal superior de la cultura, incluida la política. Nietzsche se refiere en efecto al "tribunal de los filósofos" para la cultura del futuro[54]. El Estado por su parte lo que quiere es una filosofía dócil y domesticada que pueda ofrecer la apariencia de una instancia legitimadora del poder político. De esta forma esos filósofos al servicio de los intereses políticos han renunciado a su libertad para ser testigos de la verdad y se convierten en apologistas del poder. El Estado no está interesado en la verdad como tal sino en la verdad que le es "útil" o, mejor dicho, en lo que le es útil ya se trate de una verdad o de un error[55].

Es obvio que Nietzsche está pensando en primer lugar en la relación que tanto Hegel como sus discípulos, sobre todo en su primera etapa, mantuvieron con el Estado prusiano. En la cruzada antiprusiana protagonizada por el

[53] KSA I, p. 282.
[54] KSA VII, pp. 443; 449.
[55] KSA I, p. 422.

joven Nietzsche, que considera a Prusia como el país que lleva más lejos el intervencionismo del Estado en el campo de la cultura, Nietzsche tropieza con el tópico de acuerdo con el que la filosofía hegeliana vendría a ser una apología del Estado prusiano, y lo da por bueno, sin ulterior análisis crítico: "quizá no fuera exagerado sostener que Prusia, al subordinar todos los esfuerzos culturales a los fines del Estado, por obra de dicha filosofía llega a su apogeo en *esa* subordinación"[56]. Nietzsche asume a este respecto la visión de Hegel que había encontrado en R. Haym a su exponente más señalado.

Tampoco la venerable figura de Kant quedaba al margen de la crítica, pues a pesar de que su visión de la filosofía académica le resultaba a Nietzsche más convincente, consideraba que se había mostrado, no obstante, demasiado sumiso ante el Estado prusiano, especialmente con motivo del conflicto religioso. Frente a Kant y a Hegel, el joven Nietzsche destaca, por el contrario, las figuras de Platón y Schopenhauer como muestra de independencia filosófica. Schopenhauer, a pesar de haber sido profesor universitario y Platón a pesar de haber oficiado coyunturalmente a modo de filósofo cortesano durante sus estancias en Sicilia, habrían sabido mantener a la vez la "dignidad de la filosofía"[57]. Sin duda sería preciso matizar ulteriormente estas afirmaciones, algo que, como es sabido, no constituye el fuerte de Nietzsche. No obstante, para nuestro propósito actual es suficiente con recordar que el joven Nietzsche defiende a Platón contra los intentos políticos modernos de domesticar a la filosofía sometiéndola a los fines del Estado. A pesar de todas las críticas, el joven Nietzsche se va a sentir más identificado con el horizonte de la *República* platónica que con las prácticas del Estado moderno.

IV. El Nietzsche "ilustrado" y la República platónica

A mediados de los años setenta el pensamiento de Nietzsche está sometido a una profunda revisión que va a encontrar su plasmación escrita en *Humano, demasiado humano*, que el propio Nietzsche va a calificar como el "monumento de una crisis"[58]. Nietzsche se separa de los ídolos principales de su juventud, Wagner y Schopenhauer. Tal como escribe E. Fink: "Nietzsche despierta ahora del sueño romántico de su veneración a los

[56] KSA I, p. 708.
[57] KSA I, p. 414.
[58] KSA VI, p. 322.

héroes; un viento más frío, más helado, sopla en torno a él. Nietzsche se distancia de sus ídolos, se libera de ellos para llegar a ser él mismo”[59].

Con ello se iba a liberar a la vez de una imagen demasiado mitificada de los griegos y va a reconocer como inviable la restauración de la cultura trágica mediante el deseado renacimiento de la cultura alemana, renacimiento que habría de propiciar por fin la emergencia de una “verdadera alianza amorosa entre la cultura alemana y la griega”[60]. Sin duda los griegos van a seguir constituyendo un referente importante durante este segundo período, pero se produce un distanciamiento respecto a las concepciones juveniles. También la presencia y la valoración de la *República* se van a ver afectadas por esta inflexión, aunque Nietzsche se va a seguir refiriendo al texto platónico, siendo objeto, también en esta etapa, de una valoración ambivalente.

Pero vayamos por partes. La inflexión que ahora experimenta el pensamiento de Nietzsche si por un lado le conduce a distanciarse de los ideales de su primer período, por otro le va a aproximar al horizonte del mundo moderno, en cuyo marco Nietzsche va a mostrarse como un pensador menos intempestivo, queriendo oficiar ahora como “buen europeo”[61], que reconoce el avance incontenible de la democracia en Europa[62]. Todavía más clara es la aproximación nietzscheana al mundo de la ciencia y de la Ilustración. El antiguo antiilustrado afirma ahora que es preciso enarbolar de nuevo la bandera de la Ilustración y en este sentido no duda en dedicar *Humano, demasiado humano* a la figura emblemática de Voltaire, en el primer centenario de su muerte. Durante un tiempo Nietzsche va a oficiar de peculiar ilustrado y librepensador y en este sentido vamos a asistir, también durante esta etapa, a una cierta rehabilitación de la figura de Sócrates, el denostado arquetipo del hombre teórico a que se refería *El nacimiento de la tragedia*.

Todo ello, escuetamente apuntado, iba a tener como consecuencia que Nietzsche se va a ver precisado a matizar su primera aproximación al universo de la *República*. Quizá quepa afirmar con H. Ottmann que así como en Platón se produjo un desplazamiento desde las posiciones más radicales de la *República* a las más moderadas de las *Leyes*[63], así también Nietzsche en su segundo período habría revisado sus planteamientos enfáticos iniciales y sus

---

[59] E. Fink, *la filosofía de Nietzsche*, Madrid, Alianza, 1976, p. 51.

[60] KSA I, p. 129.

[61] KSA II, p. 309.

[62] KSA II, p. 671.

[63] Una buena visión actual sobre la relación de las *Leyes* con el conjunto de la obra platónica la ofrece F. Lisi en el extenso estudio introductorio a su traducción del diálogo platónico: Platón, *Diálogos* VIII, Gredos, Madrid 1999, pp. 7 - 182.

propuestas se habrían vuelto más realistas y moderadas[64], emprendiendo también él una especie de segunda navegación, de *deúteros ploûs*, en lo relativo a sus concepciones políticas. Esta interpretación nos parece bien fundamentada, siempre que no se olvide que también en el período llamado ilustrado Nietzsche sigue defendiendo una estratificación social, que vendría a constituir una especie de pirámide en cuya cúspide siguen estando los menos y los mejores, y que asimismo sigue proclamando la necesidad del sometimiento de la política a la cultura y subrayando el papel relevante de la educación.

Cabe en este sentido concluir que a pesar del distanciamiento operado respecto a los planteamientos de la primera época subsisten no obstante toda una serie de motivos que vinculan al Nietzsche librepensador e ilustrado con el platonismo político. Ya hemos hecho alusión al imaginario viaje al Hades a que se refiere *Humano, demasiado humano*. Platón es uno de los grandes autores con los que Nietzsche desea confrontarse, sometiendo a su criterio sus puntos de vista. En varios pasajes de comienzos de los años ochenta Nietzsche se refiere a su genealogía espiritual. Platón forma parte de esa genealogía como consta en este par de pasajes correspondientes al año 1881. Dice el primero: "Cuando hablo de Platón, Pascal, Spinoza y Goethe, soy consciente de que su sangre circula en la mía – me siento *orgulloso* cuando digo la verdad sobre ellos"[65]. En un segundo texto Nietzsche abunda en la misma idea, declarándose heredero de lo que a lo largo de dos milenios había sido apuntado embrionalmente por los espíritus más destacados: "En lo que inquietaba a Zaratustra, Moisés, Mahoma, Jesús, Platón, Bruto, Spinoza, Mirabeau, ya vivía yo también, y en muchos temas emerge en mí de una forma madura, a la luz del día, lo que se ha visto necesitado a permanecer, durante dos milenios, en estado embrionario"[66]. Por muchas que sean las discrepancias, Platón pertenece indisolublemente a la genealogía espiritual de Nietzsche. El filósofo ateniense constituye un referente constante frente al que Nietzsche va a definir el sentido de su filosofía.

Ya quedan apuntados una serie de motivos que permanecen actuantes en el Nietzsche ilustrado y que explicarían la persistencia de una innegable convergencia con los planteamientos platónicos. Obviamente, hay también una serie de puntos, algunos ya apuntados en el primer período, en los que Nietzsche va a dar expresión a su profundo cuestionamiento de Platón. Algunos de estos aspectos van a experimentar un desarrollo más amplio en el

---

[64] H. Ottmann, op. cit., pp. 147 ss.

[65] KSA IX, p. 585.

[66] KSA IX, p. 642.

último período. En aras de la claridad, cabría referirse de una forma sintética a alguno de los motivos en los que Nietzsche expresa su distancia respecto a Platón.

1) Frente a la profunda y perseverante vocación política de Platón, resaltada por Nietzsche, el Nietzsche ilustrado va a atenuar por el contrario su talante político, tanto si lo comparamos con el primer período como con el último. La democracia sin duda ha de ser saludada como una saludable alternativa a la experiencia del despotismo. No obstante, el espectáculo de la política bajo la dirección de las masas hace que Nietzsche no pueda menos de expresar el deseo de que ahora, más que nunca, les esté permitido a algunos "abstenerse de la política" y permanecer un tanto al margen[67]. Siguiendo las huellas de Voltaire, también el Nietzsche ilustrado se caracteriza por un individualismo aristocrático.

2) Nietzsche siempre fue receptivo al carácter jerárquico, aristocrático de la concepción política de Platón. Pero Platón también podía ser tomado como referente del movimiento socialista, tanto en líneas generales, por poner el tema de la justicia en el centro de su concepción política como, más en concreto, por sus prescripciones igualitaristas y colectivizantes en lo relativo a los guardianes. De hecho en la historia de los movimientos socialistas, Platón ha sido visto a menudo como una especie de precursor. El Nietzsche ilustrado también es consciente de esa dimensión del pensamiento platónico. Nietzsche, con su talante individualista, ve el socialismo como una especie de hermano más joven de la tradición despótica. Desde esta perspectiva se refiere al filósofo ateniense como al "viejo socialista típico Platón"[68] y a su intervención, considerada ahora más problemática, en la corte del tirano siracusano. Tal reproche no constituye para Nietzsche una mera constatación erudita sino que cree que tiene vigencia actual: la melodía utópica, de fondo, de Platón todavía sería interpretada en el mundo contemporáneo por los socialistas[69]. Desde su propia perspectiva, Nietzsche estaría de acuerdo con la crítica hegeliana según la que en la *República* no habría un reconocimiento adecuado de la subjetividad.

3) Prosigue en este período la crítica del ahistoricismo de Platón, de su concepción de las ideas y los valores eternos. Frente a ello Nietzsche subra-

[67] KSA II, p. 286.
[68] KSA II, p. 307.
[69] KSA II, pp. 680 - 681.

ya la idea de perspectiva y de genealogía. Nietzsche se complace en resaltar que él tiene un origen, que el mundo no comienza con su filosofía sino que supone más bien el cumplimiento de las ideas del pasado. Esta genealogía también la echa en falta cuando Platón aborda la cuestión de los sentimientos morales. Ello explicaría que Platón hable del bien y del mal en términos análogos a como habla de lo blanco y de lo negro, como algo perfectamente delimitado y contrapuesto. Tal modo de proceder implica en definitiva para Nietzsche un conocimiento deficiente del hombre[70]. Desde la perspectiva platónica cabría ensayar la tentativa utópica de erradicar el mal sin más del corazón humano. Frente a ello Nietzsche va a defender no sólo la inevitabilidad sino la relevancia del mal como promotor de la historia y de la vida.

4) En conexión con lo anterior está el intelectualismo moral que comparte Platón siguiendo a Sócrates. Según ello al recto conocimiento habría de seguir como de por sí la acción correcta. De ahí la fascinación que la dialéctica ejerció en ambos a modo de instrumento infalible para llegar al conocimiento de la verdad y así asegurarse una base sólida para la correcta conducta individual y colectiva. Frente a Sócrates y Platón, lo mismo que frente a Lutero, al hablar de la fe y las obras, Nietzsche va a proclamar: "ante todo y en primer lugar las obras"[71]. La fe correspondiente no tardaría entonces en surgir.

5) Por ello a partir de este período Nietzsche va a manifestar en distintas ocasiones que se siente más identificado con la imagen del hombre defendida por Tucídides, en la medida en que éste reflejaría mejor la polivalencia y la complejidad de la condición humana, mientras que Platón la habría simplificado excesivamente. Tal opción por Tucídides, como expresión del realismo político y antropológico, conduce a Nietzsche a la reivindicación de los sofistas como los maestros del gran historiador[72]. De esta forma si el Nietzsche de la primera época rectifica la *República* platónica por lo que se refiere a la valoración del arte, a partir de ahora va a tratar de hacerlo también a partir de la reconsideración del segundo frente platónico: los sofistas y su concepción de la naturaleza humana y de la justicia. Es una temática que ya no va a desaparecer de la obra nietzscheana hasta el final. No cabe duda de que uno de los datos a destacar en la confrontación de Nietzsche con la filosofía griega consiste en su esfuerzo por rehabilitar a los sofistas.

[70] KSA II, pp. 680 - 681.
[71] KSA III, p. 34.
[72] KSA III, p. 151.

Sin duda este segundo período es aquél en el que Nietzsche se va a sentir más distante del universo de la *República*. Junto con la inflexión producida al entrar en crisis la visión del mundo del primer período, vemos asomar nuevas perspectivas críticas. No obstante, también durante esta etapa Platón sigue siendo interlocutor de Nietzsche. Su énfasis en la educación, su visión jerárquica de la sociedad, su individualismo aristocrático, la postulación del sometimiento de la política a la cultura...son otros tantos elementos que ponen de manifiesto esta convergencia, al menos parcial. En definitiva también en el período ilustrado de Nietzsche cabría hablar, junto con la crítica del platonismo, de la presencia de elementos que le aproximan a Platón.

V. El tema de la "gran política" y el platonismo político

V.1 El horizonte general

Como es sabido, Nietzsche insiste en su última época en el tema de la "gran política. A pesar de lo impreciso y falto de concreción que pueda resultar este concepto, está claro que esta política sería "grande" no en cuanto estaría protagonizada por grandes Imperios o Estados. Sería grande más bien en un sentido intrínseco en cuanto obedece a una nueva legislación filosófica, a una nueva jerarquía, a unos nuevos valores que habrían de conceder un nuevo sentido a la existencia del hombre sobre la tierra. Esta "gran política" que habría de estar protagonizada por los nuevos filósofos habría de constituir a juicio de Nietzsche la alternativa adecuada a la "pequeña" política que gira en torno a conceptos como partidos políticos, Parlamento, democracia etc. que constituyen el paisaje característico de la Modernidad política y que habrían desencadenado un pronunciado empequeñecimiento del hombre.

Por mucho que se haya radicalizado el pensamiento del último Nietzsche, es preciso reconocer que en el horizonte de la "gran política" se va a producir, no obstante, una nueva convergencia con Platón desde el horizonte filosófico – político. Un enfoque que retoma desde una nueva perspectiva planteamientos del joven Nietzsche respecto a la relevancia de la *República* platónica[73]. Si el paso del primer período al segundo había tenido una gran relevancia en la recepción del platonismo político, no menos la va a tener el paso del segundo al tercer período. El pensamiento maduro de Nietzsche vuelve a aproximarse más claramente al horizonte de la política, yendo más allá de sus

[73] H. Ottmann, op. cit., p. 276.

planteamientos como ilustrado y librepensador. La alternativa al mundo moderno se va a configurar desde el horizonte de la "gran política" que va a insistir en la crítica de la nivelación democrática emprendida por ese mundo moderno, en la exigencia de una nueva jerarquía y de una nueva justicia, y en la postulación de unos nuevos filósofos que sean capaces de oficiar de nuevos legisladores, que ofrezcan nuevos valores posibilitadores de una nueva grandeza para el hombre. Todo ello, como es fácil observar, implicaba unas innegables convergencias con el universo platónico en la *República*. Nos encontraríamos así con la peculiar situación de que el radical antiplatónico que fue el Nietzsche del último período, muestra, no obstante, numerosas convergencias con el filósofo ateniense desde el horizonte de la filosofía política. En lo que sigue vamos a intentar aproximarnos a algunos de esos puntos de convergencia. Para ello será preciso retomar algunos motivos que ya hemos encontrado en los dos primeros períodos, aunque ahora Nietzsche va a ampliar y a profundizar el horizonte de su confrontación con la *República*.

V.2 Nietzsche y Platón frente a la democracia

A pesar de la aproximación nietzscheana a la democracia durante el período ilustrado, Nietzsche siempre fue un crítico de la democracia. Tal como escribe B. Detwiler, "las últimas esperanzas de Nietzsche acerca del futuro no versan acerca de las instituciones liberales o la democracia igualitaria sino más bien en su antítesis"[74]. Si *El Estado griego* mostraba una actitud claramente crítica respecto a la democracia, otro tanto va a hacer Nietzsche desde el horizonte de la "gran política". He aquí un punto de convergencia indiscutible con la *República* platónica. Ambos pensadores están inmersos en una confrontación con la democracia e intentan ofrecer una alternativa radical a la misma.

No pretendemos exponer aquí todas las manifestaciones de Nietzsche en torno a la democracia. Para nuestro propósito es suficiente con abordar de una forma sintética aquellos puntos en que se da una convergencia entre los planteamientos nietzscheanos y los platónicos. En este sentido cabe afirmar que uno de los aspectos en que se ha mostrado efectivo el influjo de Platón en la historia de la filosofía política consiste en haber sido un referente cualificado en lo relativo a la crítica de la democracia. Nietzsche daría testimo-

[74] *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1990, pp. 96 - 97.

nio de tal circunstancia, si bien la actitud nietzscheana ante la democracia no se puede reducir sin más al influjo platónico.

Tratando de individualizar algunos puntos fundamentales de esa convergencia, cabría resaltar en primer lugar la crítica del igualitarismo democrático llevado a cabo por ambos autores. Platón, exagerando sin duda las prácticas de la democracia ateniense[75], se refiere así a la misma: "Estos, pues, – dije –, y otros como éstos son los rasgos que presentará la democracia; y será, según se ve, un régimen placentero, anárquico y vario, que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son"[76]. Nietzsche se va a mostrar obsesionado por este problema en su confrontación con la democracia moderna, especialmente al analizar la impronta dejada por Rousseau y la Revolución francesa en el pensamiento filosófico – político contemporáneo.

En múltiples ocasiones expresa Nietzsche su aversión al igualitarismo democrático, aunque sin mostrar en ello una actitud más diferenciada que la mostrada por Platón. Sea suficiente con referirnos aquí a dos pasajes de la obra nietzscheana. En el primero se argumenta desde el horizonte de *Así habló Zaratustra* contra la proliferación de los predicadores de la igualdad: "Con estos predicadores de la igualdad no quiero yo ser mezclado ni confundido. Pues a *mí* la justicia me dice así: los hombres no son iguales"[77]. En un segundo pasaje, perteneciente a *Crepúsculo de los ídolos*, Nietzsche se refiere a la idea de igualdad, considerándola como la "idea moderna" por excelencia, con toda la carga negativa que esta expresión tiene para Nietzsche. No habría doctrina más venenosa que la doctrina de la igualdad pues parece ser predicada por la "justicia misma" y sin embargo vendría a constituir el "fin de la justicia", al tratar de igualar y nivelar lo que es desigual[78].

En segundo lugar si la práctica de la democracia se caracteriza por el culto al igualitarismo, de acuerdo con la visión platónico – nietzscheana, es lógico que ambos autores deriven de ahí la existencia de un peculiar despotismo, que hoy llamaríamos despotismo democrático. Tanto Platón como Nietzsche insisten en este punto. Así Platón en la *República* no duda en vincular el surgimiento de la tiranía a partir del régimen democrático caracterizado por su anarquía y desorden: "Y por lo tanto – proseguí –, es natural que

---

[75] Véase G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1973, p. 395.

[76] *República* 558 c. (Seguimos la versión de J. M. Pabón y M. Fernández - Galiano publicada por el Centro de Estudios Constitucionales).

[77] KSA IV, p. 130.

[78] KSA, VI, p. 150.

la tiranía no pueda establecerse sino arrancando de la democracia; o sea que, a mi parecer, de la extrema libertad sale la mayor y la más ruda esclavitud”[79]. Nietzsche por su parte acentúa todavía más el nuevo despotismo protagonizado por la “rebelión de las masas” que caracterizaría a la experiencia del hombre moderno. Baste para documentar este punto este pasaje de *Así habló Zaratustra*: “hoy que todo lo bajo se ha vuelto levantisco e intratable, y engreído a su manera, a saber: a la manera de la plebe.

Pues ha llegado la hora, tú lo sabes bien, de la grande, perversa, larga, lenta rebelión de la plebe y de los esclavos: ¡rebelión que crece cada vez más !”[80].

De ahí asimismo que ambos autores consideren espúreo el surgimiento de la democracia. Así Platón en la *República* no duda en explicar el nacimiento de la democracia mediante el triunfo de los pobres: “Nace, pues, la democracia, creo yo, cuando, habiendo vencido los pobres, matan a algunos de sus contrarios, a otros los destierran y a los demás les hacen igualmente partícipes del gobierno y de los cargos, que, por lo regular, suelen cubrirse en este sistema mediante sorteo”[81]. Nietzsche por su parte también interpreta sesgadamente el surgimiento de la democracia. Obsesionado con el proceso de nivelación y empequeñecimiento del hombre llevado a cabo en el seno del mundo moderno, ve el surgimiento de la democracia desde un prisma fundamentalmente negativo: “La democracia europea sólo en una pequeña medida es una liberación de fuerzas: es ante todo un desencadenamiento de perezas, de cansancios, de debilidades”[82]. Según hemos visto, el movimiento democrático está protagonizado según Nietzsche por la rebelión de la plebe y de los esclavos. Cabría en definitiva concluir que tanto Nietzsche como Platón han sido más perspicaces a la hora de constatar los límites de la democracia que a la hora de aprehender su grandeza. De ahí su tendencia a identificar democracia y demagogia. Se trata sin duda de uno de los límites más relevantes del pensamiento político de ambos autores[83].

[79] *República* 564 a.

[80] KSA IV, p. 335.

[81] *República* 557 a.

[82] KSA XI, p. 476.

[83] Sobre Nietzsche y la democracia puede verse entre otros el ponderado estudio de L. J. Hatab, *A Nietzschean Defense of Democracy* Chicago and La Salle , Open Court, 1995.

V.3 El aristocratismo platónico y el nietzscheano

Si cabe advertir una convergencia notable entre Platón y Nietzsche en lo relativo a su valoración de la democracia, otro tanto cabe afirmar acerca de sus alternativas al régimen democrático. Se trata de proponer una concepción aristocrática de la sociedad, la aristocracia de los mejores. Frente al igualitarismo y la anarquía democráticos habría que estructurar piramidalmente la sociedad de modo que en la cúspide estuvieran los mejores y constituyeran el punto de referencia de los demás.

En efecto, en la *República* a la división tripartita del alma corresponde a su vez una triple estratificación de la Ciudad ideal, donde cada estamento quedaría simbolizado por la posesión de un metal de nobleza decreciente: oro, plata, bronce y hierro, de acuerdo con el cual habría que asignar el lugar ocupado por cada individuo en la configuración de la Ciudad: los productores, los guardianes y los gobernantes (guardianes perfectos), debiéndose aunar en ello las cualidades innatas de cada individuo y una adecuada paideia. La pirámide social se va estrechando y en la cúspide han de estar los mejores. Los gobernantes han de estar constituidos por los "mejores de entre los guardianes"[84]. No es la riqueza ni el ejercicio bruto del poder lo que ha de distinguir a la estructura jerárquica de la Ciudad platónica. Una Ciudad bien ordenada sería aquella en la que mandan los verdaderos ricos "que no lo son en oro sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa"[85]. Frente a los desmanes de la democracia, Platón propone la alternativa de una sociedad estructurada jerárquicamente de acuerdo con la inteligencia y la paideia.

Estamos ante una aristocracia espiritual que no ha dejado de fascinar a Nietzsche. A pesar de toda su confrontación antiplatónica, Nietzsche no podía menos de reconocer en el filósofo ateniense a un destacado representante de aquella aristocracia espiritual que también constituía un punto de referencia fundamental para su propia filosofía. Si Platón no refleja de una forma más satisfactoria este ideal, ello habría que achacarlo fundamentalmente al influjo negativo de Sócrates. En efecto, Nietzsche se complace en contraponer el plebeyo Sócrates al aristócrata Platón. Uno de los reproches constantes que Nietzsche dirige a Sócrates consiste en señalar su carácter y su condición plebeyos, su tendencia democrático – demagógica, de modo que Sócrates habría de ser considerado como uno de los cuatro grandes demócra-

[84] *República* 412 c.
[85] *República* 521 a.

tas de la historia, junto con Cristo, Lutero y Rousseau[86]. De este modo, también en este ámbito vuelve Nietzsche a sugerir la hipótesis de un Platón sin Sócrates: "Hay algo en la moral de Platón que no pertenece propiamente a Platón sino que cabría decir que sólo se encuentra en su filosofía a pesar de Platón: a saber, el socratismo, para el que propiamente él era demasiado distinguido"[87].

Nietzsche por su parte, sintonizando con los valores de la Grecia arcaica y heroica, todavía va a subrayar más el aristocratismo de la polis platónica. Obsesionado por las tendencias niveladoras e igualitarias del movimiento democrático, el último Nietzsche va a reivindicar una y otra vez el "pathos de la distancia" y el sentido de la jerarquía que posibilitaran la emergencia de un nuevo tipo de aristocracia. Nadie se atrevería a proclamar actualmente ese pathos de la distancia, se lamenta Nietzsche, pues la democracia representa a sus ojos la falta de fe en los hombres superiores, en las elites sociales. Convencido de vivir en una época plebeya, Nietzsche proclama la necesidad de comenzar cada día reafirmando la idea de jerarquía . "Mi filosofía remite a la idea de jerarquía"[88], escribe enfáticamente. Es decir, Nietzsche considera que su misión epocal consiste en poner las bases de una nueva aristocracia que permita enfrentarse a los ideales gregarios que aquejan a la sociedad contemporánea. El pensamiento del último Nietzsche tiene una de sus líneas de fuerza en la postulación de una nueva nobleza que como en el caso de Platón es la aristocracia de los mejores, no la aristocracia del dinero ni la de los títulos nobiliarios. De una forma particularmente nítida se expresa a este respecto en *Así habló Zaratustra*. Se proclama ahí la necesidad de una nueva nobleza: "Por eso, oh hermanos míos, se necesita una *nueva nobleza* que sea la antagonista de toda plebe y de todo despotismo y escriba de nuevo en tablas nuevas la palabra 'noble'"[89]. Precisamente entre los cometidos de Zaratustra está el formar a una nueva nobleza, la nobleza del futuro. Una nobleza que no sólo no se puede comprar con el "oro de los tenderos" sino que tampoco tiene que ver con la nobleza al uso. Harto significativo es a este respecto el capítulo "Coloquio con los reyes" que figura en *Así habló Zaratustra*, donde por boca de uno de sus protagonistas se nos describe sin tapujos toda la miseria de esa presunta nobleza: "...aunque se llame a sí misma 'nobleza'. Allí todo es falso y podrido"[90]. Es más, el rey que oficia de portavoz no duda en

[86] KSA XII, p. 348.

[87] KSA V, p.111. Nietzsche no duda en afirmar que el platonismo es una doctrina inventada para la "suprema aristocracia" espiritual (SBr. VII, p. 34).

[88] KSA XII, p. 280.

[89] KSA IV, p. 254.

[90] KSA IV, p. 305.

realizar una despiadada autocrítica: "¡La náusea que me oprime es que incluso nosotros los reyes nos hemos vuelto falsos, andamos recubiertos y disfrazados con la vieja y amarillenta pompa de nuestros abuelos, siendo medallones para los más estúpidos y para los más astutos y para todo lo que hoy está en connivencia con el poder!"[91]. La aristocracia a que se refiere Nietzsche es , lo mismo que en Platón, la aristocracia de los mejores, se trata de una aristocracia espiritual. Esta es la aristocracia que tiene in mente Nietzsche cuando en un conocido pasaje de su correspondencia con G. Brandes se muestra identificado con la expresión "radicalismo aristocrático" utilizada por este último para referirse a la filosofía de Nietzsche: "La expresión 'radicalismo aristocrático', de la que se sirve usted es muy buena. Se trata, permítaseme decirlo, de la expresión más acertada que he leído hasta ahora sobre mí"[92].

Nietzsche piensa ante todo en la aristocracia del futuro como aquella que podrá ofrecer una alternativa al igualitarismo y al empobrecimiento del hombre operado como resultado del imperio de los instintos gregarios. Pero también mirando hacia atrás se impondría esa consideración aristocrática de la sociedad, en la medida en que siempre habría sido una minoría aristocrática, en sentido platónico – nietzscheano, la que habría protagonizado le elevación del hombre a un nuevo nivel de grandeza. El Nietzsche del último período sigue compartiendo la convicción de que el sentido de la verdadera aristocracia no consiste en ser "función" de otra cosa, sea la realeza o la comunidad política, sino más bien aquello que da "sentido", aquello que supone la "justificación suprema" de la sociedad en cuanto es su máxima realización. El reverso de la medalla de esta visión del mundo sigue siendo, lo mismo que en el joven Nietzsche, que la inmensa mayoría de los hombres queda reducida a una condición instrumental, a la condición de "esclavos" de la minoría creadora, sirviéndole a modo de infraestructura para que sea posible llevar a cabo esa labor creadora, que en definitiva acaba dando sentido y elevando el nivel de la sociedad humana. A este respecto también el último Nietzsche subraya el carácter jerárquico de la *República* y atenúa por el contrario la dimensión cohesionadora de la polis platónica, pues Platón no dudaba en afirmar: "nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda"[93]. Para el individualismo aristocrático de Nietzsche esa preocupación comunitaria tiene que quedar en un plano más secundario. Volveremos sobre ello.

---

[91] KSA IV, p. 305.
[92] SBr. VIII, p. 206.
[93] *República* 420 b.

La visión jerarquizada de la sociedad tiende en Nietzsche a asumir una visión dualista, de alguna forma antitética, al dividir la sociedad en "señores" y "esclavos"[94]. Merece la pena, no obstante, recordar que Nietzsche en el *Anticristo*, al referirse al Código de Manu de la antigua India, se encuentra con una división tripartita de la sociedad, que Nietzsche hace suya, y que coincide en buena medida con la concepción tripartita que Platón ofrece en la *República*. Más que un determinado código cultural sería la "naturaleza" quien distingue un estamento predominantemente espiritual, otro que destaca por su vigor físico y temperamental, y finalmente un tercero que no destaca ni en un sentido ni en otro. El estamento espiritual, el de los menos, es el que expresa con mayor perfección el sentido de la condición humana y el que constituye el punto de referencia del resto de la sociedad. El segundo estamento es algo así como la instancia ejecutiva del estamento espiritual, en cuanto vendría a ser el estamento de los guardianes del derecho y de los cuidadores del orden y de la seguridad. Por último el tercer estamento tendría como misión hacer posible con su trabajo el sostenimiento de todo el edificio social. Como queda apuntado, para Nietzsche sería propiamente la naturaleza la que exige esta división tripartita. Es curioso observar cómo en aquel pasaje en el que Nietzsche se aproxima más a la estratificación que ofrece la *República* es también aquél en que el autor se muestra más próximo a la visión cohesionadora de la sociedad: cada estamento, incluso el de base, tiene sus "privilegios", cada uno cumple su función y a este respecto Nietzsche no duda en recomendar que no infravaloremos los privilegios de las medianías: "Una cultura superior es una pirámide: ella sólo puede reposar sobre un fundamento amplio, tiene como primera condición de posibilidad una medianía sana fuertemente consolidada"[95].

V.4 A la búsqueda de una nueva justicia

Otro aspecto en el que se produce una innegable convergencia, al menos parcial, consiste en que tanto Platón como Nietzsche consideran ineludible la búsqueda de una nueva justicia. Se trata de algo central para ambos autores. El subtítulo de la *República* reza precisamente "Acerca de la justicia". Frente a los males que aquejan a la vida política no hay para Platón otra solución que la instauración de la justicia, pues lo justo ha de ser considerado "como la

[94] H. Ottmann, op. cit., pp. 278 - 279.
[95] KSA VI, p. 244.

cosa más grande y necesaria”[96]. Mediante el funcionamiento de la justicia tanto el individuo como la Ciudad encuentran el debido ajuste y equilibrio entre sus partes y funciones. En este sentido cabría decir que el imperio de la justicia constituye la salud tanto del alma como de la polis.

No obstante, tal como recuerda F. Rodríguez Adrados, en la *República* se interfieren dos conceptos de justicia. Por una parte una justicia jerarquizada que trata de responder a la estructura aristocrática del Estado ideal. Ya no se trata de conceder indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a quienes no lo son, según le reprochaba a la democracia. La justicia ha de tener presente la estructura jerárquica de la sociedad y al postularlo así, Platón se ponía en sintonía con las sociedades aristocráticas. Pero a la vez hay en la *República* un igualitarismo que conduce a Platón a postular la supresión de la propiedad y de la familia en lo referente a todos los guardianes, tratando de neutralizar así las fuentes fundamentales del egoísmo. Sólo de este modo se garantizaría la imparcialidad de los guardianes en su relación con la ciudad[97].

Nietzsche fue consciente sin duda de esta dualidad, pues por un lado considera a Platón como un representante destacado de la aristocracia espiritual pero por otro no duda en ver en él a un precursor del socialismo, que para Nietzsche viene a constituir la máxima expresión del despotismo democrático[98]. A pesar de todas sus discrepancias, el Platón con el que sintoniza Nietzsche es, obviamente, el aristocrático, pues en oposición a la concepción democrática de la justicia, Nietzsche postula otra concepción que esté en sintonía con el hecho de la desigualdad entre los hombres[99].

Si no cabe cuestionar la centralidad de la justicia en la *República*, tampoco cabe hacerlo en lo que se refiere a la “gran política”, por muchas que sean las diferencias con Platón. También Nietzsche se ve precisado a proclamar la necesidad de una “nueva justicia”[100], que sea acorde con la nueva aristocracia que se trata de implantar. Si la peculiar polis nietzscheana acentuaba el carácter jerárquico de la sociedad, también lo hará su concepto de justicia, una justicia que pretende expresar las leyes de la vida misma “más allá del bien y del mal”. Se trata por supuesto de una justicia terrena que asume la

[96] *República* 540 e.

[97] Cf. F. Rodríguez Adrados, *Palabras e ideas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992, p.229; *Democracia y literatura en la Atenas clásica*, Madrid, Alianza, 1997, p. 84.

[98] KSA XI, p. 586.

[99] En torno a esta cuestión pueden verse el ensayo de B. Detwiler, ya citado, y L. Sagols, *¿Ética en Nietzsche?*, México, UNAM, 1997.

[100] KSA III, p. 530.

"muerte" de Dios y la superación de la justicia en sentido cristiano. Pero a la vez también muestra su distancia frente a la concepción socrático – platónica que concibe la justicia en su orientación hacia el bien e incluso hacia una fundamentación religiosa, escatológica, tal como ocurre al final de la *República* donde a través de un relato mítico se hace referencia al destino de los justos e injustos después de la muerte[101]. En realidad si Platón se esforzó por proponer un nuevo ideal de justicia frente a las concepciones de los sofistas, Nietzsche con su talante platónico – antiplatónico vuelve a sintonizar con los sofistas a quienes considera los auténticos representantes del espíritu griego frente al escapismo que para él implicaba el idealismo platónico[102]. Calicles ha sido considerado a menudo como un personaje nietzscheano, pero la nómina de referentes nietzscheanos se podría fácilmente aumentar al leer el *Gorgias* o los primeros libros de la *República*. Sin duda es preciso evitar caer en simplificaciones excesivas al relacionar a Nietzsche con los sofistas. Pensamos que no siempre ha sido el caso. Pero por otra parte nos parece innegable que el relativismo y la naturalización de la moral por parte de los sofistas suponen sin duda un referente importante para un Nietzsche que forcejea entre su platonismo y su antiplatonismo. Esto es precisamente lo que ocurre al abordar el problema de la justicia. De ahí que mientras que reconoce a los sofistas como auténticamente griegos, considera que Sócrates y Platón se sitúan más bien en la órbita del judaísmo, preparando también ellos el advenimiento del Cristianismo[103].

En definitiva cabría decir que tanto para la *República* platónica como para la "gran política" nietzscheana la búsqueda de una nueva justicia es algo central. En ambos casos se trata de postular una justicia que sea acorde con la condición jerárquica y aristocrática de la sociedad. Hasta aquí cabría hablar de una convergencia básica entre ambos autores, pero el igualitarismo platónico en lo referente a la clase de los guardianes, el hecho de que la filosofía de Nietzsche se instale en el horizonte de la "muerte" de Dios y del eterno retorno, junto con el relativismo y naturalización de la moral, constituían toda la base del antiplatonismo de Nietzsche en esta cuestión.

---

[101] *República* 614 a y ss.

[102] Acerca de la contraposición entre el enfoque de la justicia en Sócrates y Platón y los sofistas, véase A. MacIntyre, *Justicia y racionalidad*, Madrid, Ediciones internacionales universitarias, 2001. Asimismo A. Neschke - Hentschke, *Platonisme politique et théorie du droit naturel*, Louvain - París, Éditions Peeters, 1995. Nietzsche conecta de nuevo con los planteamientos sofistas.

[103] KSA XIII, p. 331.

V.5 El filósofo como legislador de la "gran política" y la República *platónica*

Cabría por último señalar que tanto en la *República* platónica como en la "gran política" nietzscheana se postula una clara convergencia entre la filosofía y la política. Se trata de un rasgo fundamental que es preciso analizar un poco. Por lo que atañe a Platón el peculiar protagonismo del filósofo en la constitución y mantenimiento de la Ciudad ideal constituye uno de los rasgos más conocidos y llamativos. He aquí un pasaje bien conocido de la *República*: "A menos – proseguí – que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político...no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano"[104]. La *Carta séptima* insiste en la misma idea.

Para Platón es el filósofo quien después de haberse sometido a un duro aprendizaje, que culmina en la filosofía, está en condiciones de implantar la justicia en la Ciudad, habiendo visto "la verdad con respecto a lo bello y a lo justo y a lo bueno"[105]. El culmen del ascenso dialéctico, a partir del mundo de las sombras, tiene lugar cuando se llega a la contemplación del "bien en sí", como sol inteligible que ilumina todo lo demás. De ahí que el filósofo que haya alcanzado ese nivel haya de ser considerado como aquél que está en condiciones de ser el verdadero cuidador de la Ciudad. A pesar de que los filósofos se sientan fascinados por la contemplación de las ideas, habrá que "obligarles, con palabras razonables, a que se cuiden de los demás y les protejan"[106]. Sólo así podrá surgir una Ciudad nueva: "y así, la Ciudad nuestra y vuestra vivirá a la luz del día, y no entre sueños, como viven ahora la mayor parte de ellas por parte de quienes luchan unos contra otros por vanas sombras o se disputan el mando como si éste fuera algún gran bien"[107].

He aquí algunas conocidas características acerca de la misión que la *República* asigna al verdadero filósofo, que ha de seguir las huellas de Sócrates, en la configuración de una Ciudad nueva, de una *kalipolis*, que pueda presentarse como alternativa a la miseria política existente. Como hemos visto, Nietzsche se mostró sensible desde temprano a esta dimensión de la obra platónica. Nietzsche subraya el carácter central de la misión legis-

[104] *República* 473 d.
[105] *República* 520 c.
[106] *República* 520 a.
[107] *República* 520 c-d.

ladora de un Platón que habría pretendido situarse en la estela de un Solón y un Licurgo. El Nietzsche que trata de formular algunas de las orientaciones de la "gran política", como alternativa esta vez a la miseria política moderna, va a asignar al filósofo también una misión central, que evoca sin duda la del filósofo platónico, aun cuando tenga que desarrollar su misión en un horizonte metafísico muy distinto del platónico.

Cuando en *Más allá del bien y del mal*, después de describir el movimiento democrático como un movimiento de decadencia y de empequeñecimiento del hombre, se pregunta Nietzsche: "¿a dónde hemos de dirigirnos con nuestras esperanzas?", la respuesta es bien significativa: "A *nuevos filósofos*, no existe alternativa alguna"[108]. Son esos nuevos filósofos los que serían capaces de reconducir la situación a que habría llegado el hombre moderno, al oficiar a modo de legisladores del futuro. Serían ellos quienes estarían en condiciones de crear nuevas tablas de valores, de alumbrar una nueva grandeza para el hombre. Sin duda Nietzsche quiere proponer un pensamiento normativo y creativo que vaya más allá del nivel descriptivo y crítico. A pesar del abismo que le separa de Marx, la filosofía del futuro que esboza el último Nietzsche pretende tener también unas virtualidades transformadoras del mundo[109].

No sólo Platón sino también el último Nietzsche tiene una concepción enfática de la relevancia del nuevo filósofo. Plenamente consciente de estar viviendo un momento epocal de la historia de la humanidad, Nietzsche pone todo el empeño en resaltar esa condición de la nueva filosofía en cuanto instancia legisladora de la "gran política". Se trata en primer lugar de una figura cuya emergencia hay que preparar poco a poco, pues así como no existe todavía una nueva aristocracia, tampoco existe una nueva filosofía[110]. Por supuesto que existe mucha gente que se dedica a la filosofía o que en todo caso está relacionada con la filosofía, pero el filósofo legislador a que aspira Nietzsche se sitúa en un nivel distinto. También en este punto es preciso dar a cada uno lo suyo, de acuerdo con el imperativo de la "justicia".

Con vistas a ello, y dejando a un lado otras manifestaciones de la actividad filosófica, Nietzsche insiste ante todo en que es preciso distinguir dos tipos de filósofos: en primer lugar estarían aquellos que se esfuerzan por adueñarse del mundo presente o del pasado, tratando sistematizar esa visión del mundo haciéndola visible, aprehensible, manejable. Se trata de apropiarse de una serie de valoraciones que durante un tiempo han sido consideradas

[108] KSA V, p. 126.

[109] Q. P. Taylor, op. cit., pp. 6 - 7.

[110] KSA XI, p. 239.

como verdades, bien sea en el ámbito de la lógica, de la política y la moral, o del arte[111]. Pero por relevante que sea esta función no constituye todavía la figura del filósofo legislador. Éste es el filósofo en sentido propio. El filósofo que da expresión a las normas y valores que han de otorgar un nuevo sentido a la existencia: "los filósofos propiamente dichos son los que ordenan y legislan: ellos dicen ¡así debe ser!, ellos son los que primeramente determinan el ¿hacia dónde? y el ¿para qué? de los hombres"[112]. Es decir, se trata de la máxima legislación que el hombre es capaz de darse a sí mismo y que condiciona por tanto todos los ámbitos de la vida.

El filósofo en este sentido pleno no es un fenómeno frecuente, pero su intervención puede condicionar el sentido de toda una época, y su existencia también es mucho más arriesgada debido a la responsabilidad que asume. Nietzsche considera comprensible que tales filósofos caigan en la tentación de vendarse los ojos para no ver la proximidad del abismo que les amenaza. La terrible grandeza de crear nuevos valores, de promulgar unas nuevas tablas de la ley no puede menos de causar una especie de vértigo. De ahí que se haya intentado mitigar el peso de la responsabilidad desplazando el centro de gravedad más allá de la intervención personal del legislador. Tal es a juicio de Nietzsche lo que habría ocurrido con Platón, representante señalado del filósofo legislador. En su función legisladora busca una apoyatura en las "ideas eternas", referente firme de su legislación filosófico – política. De una forma más burda habrían procedido los fundadores de religiones que tratan de legitimar su tarea legisladora remitiendo al mandato y la voluntad divinos. El referente prototípico en este caso sería Mahoma, uno de los grandes legisladores de la historia.

Nietzsche que también pretende oficiar de gran legislador subraya la distancia que le separa de esos grandes precursores. Ya no cabe seguir buscando una apoyatura en las ideas eternas como Platón o en la voluntad divina como Mahoma. Ha cambiado el horizonte metafísico y religioso. Esto hace que la pretensión de legislar nuevos valores aparezca en una perspectiva más temible y vertiginosa. Tal es el horizonte en el que se sitúa Nietzsche, en la época del nihilismo y de la "muerte" de Dios. Se trataría ahora, tal como señala F. Roth, de una legislación operada desde la "libertad" pero sin la apoyatura de la "trascendencia[113]. En un horizonte metafísico tan diferente, Nietzsche sigue compartiendo, a pesar de todo, un innegable platonismo polí-

[111] KSA V, pp. 144 - 145.

[112] KSA V, p. 145.

[113] Fl. Roth, "Die absolute Freiheit des Schaffens. Ästhetik und Politik bei Nietzsche", en *Nietzsche - Studien*, 26 (1997), p. 102.

tico, de forma que el propio Nietzsche se ve precisado a reconocer lo mucho que "platoniza" su Zaratustra[114].

Para ambos pensadores el gobernar es un privilegio, pues es expresión de la propia aristocracia espiritual, de pertenecer al selecto grupo de los mejores, pero es también una carga, en primer lugar por la autoexigencia y responsabilidad que supone ascender a esa aristocracia, pero a la vez por el elevado tributo que supone según ambas concepciones el "descenso" del filósofo a la Ciudad, a la que habría que orientar. A pesar del mayor individualismo y aristocratismo nietzscheanos, tanto en Platón como en Nietzsche cabría observar un triple movimiento del filósofo respecto a la Ciudad: 1) distanciamiento de los puntos de vista imperantes en la Ciudad y confrontación con los mismos; 2) elaboración de una concepción alternativa desde el horizonte de una aristocracia espiritual; 3) por último una nueva conexión con la Ciudad en virtud de la nueva legislación y de la creación de nuevos valores. Tal como escribe Nietzsche: "Todas las naturalezas creadoras se esfuerzan por ser influyentes, incluso si viven solas", añadiendo un poco más adelante: "Toda virtud y autosuperación sólo tienen sentido como preparación del imperar sobre otros"[115].

De esta forma el filósofo legislador de la "gran política" parece encontrar un grado de comunicación con el resto de la sociedad que no se habría alcanzado en las dos etapas anteriores, y que desde este punto de vista no deja de aproximar a Nietzsche al horizonte de la *República* platónica[116].

Por último cabría recordar la centralidad de la educación tanto en la *República* de Platón como en la "gran política" de Nietzsche, y en general a lo largo de la obra de ambos autores. Por lo que se refiere en concreto a la *República* es bien sabido que constituye tanto uno de los mayores clásicos del pensamiento político como de la historia de la educación. Así Rousseau en el *Emilio* no duda en concebir el texto platónico como "el más excelente tratado de educación que se haya escrito"[117]. Precisamente la centralidad de la

---

[114] Acerca de este punto véanse R. Polin, "Nietzsche und der Staat oder die Politik eines Einsamen", en H. Steffen (ed.), *Nietzsche. Werk und Wirkungen*, Göttingen,Vandenhoeck und Ruprecht, 1974, pp. 27 - 44; A. MacIntyre, "'Virtuosos of Contemp': An Investigation of Nietzsche´s political Philosophy through certain platonic ideas", en *Nietzsche - Studien*, 21(1991), pp. 184 - 210; A. Izquierdo, "Sobre la ficción y el Estado en Platón y Nietzsche", en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* (2000), nº 2, pp. 201 - 218.

[115] KSA X, p. 529.

[116] Con razón se ha podido llamar la atención acerca de la relevancia en el pensamiento de Nietzsche del paso del librepensador, más apolítico, al filósofo legislador, que muestra más abiertamente su voluntad política. Cf. H. Ottmann, op. cit. pp.239 - 240; Fl. Roth, op. cit., p.98.

[117] J.- J. Rousseau, *Emilio o la educación*, Barcelona, Bruguera, 1979, p. 70.

educación relativiza la importancia de las leyes y prescripciones en el texto platónico: "En verdad – dije – parecerá, buen Adimanto, que estas prescripciones son muchas y de peso; pero todas son realmente de poca importancia con tal de que guarden aquella única gran cosa del proverbio, o más bien, en vez de grande, suficiente.

¿Y cuál es ella? – preguntó.

La educación y la crianza – contesté"[118].

Aun cuando este aspecto haya sido objeto de una menor atención, es cierto no obstante que también toda la obra de Nietzsche aparece dominada por la idea de educación. Desde temprano se queja de la falta de auténticos educadores, de la misma manera que faltan auténticos filósofos y una auténtica aristocracia. Por ello Nietzsche consideró que uno de los aspectos fundamentales de su obra tenía que consistir en colaborar en poner las bases de una nueva educación, convirtiéndose así de alguna manera en "educador de educadores": "¡Faltan educadores! ¡Pero los primeros deben educarse a sí mismos! y para éstos escribo yo"[119]. Se trata de un texto juvenil al que Nietzsche va a permanecer fiel a lo largo de su vida.

También la "gran política" del último período considera la educación como una función esencial de su proyecto. El filósofo legislador ha de complementar su cometido mediante la educación. A este respecto Zaratustra es presentado, cual nuevo Sócrates, como "seductor de la juventud"[120], y más en concreto como educador de la nueva nobleza. El filósofo legislador ha de oficiar a modo de "gran educador", encontrando para ello la vía para establecer una conexión entre su altura solitaria y toda una serie de generaciones que hacen suyos los nuevos valores alumbrados por el filósofo legislador, y que permiten dar un nuevo sentido a la existencia[121].

Parece en definitiva que cabe afirmar que el significado inversor del platonismo que fue Nietzsche sigue siendo a pesar de todo un representante del platonismo político, por muy peculiar que sea. Sin duda el cambio del horizonte metafísico tiene que afectar necesariamente a la recepción de ese platonismo político, pero ello no obsta para que los puntos de convergencia, especialmente en el primer período y en el último, sean numerosos. Parece legítimo por tanto analizar los paralelismos existentes entre la *República* platónica y la República del genio nietzscheana o bien su proyecto de "gran política", sin ignorar la transformación del horizonte metafísico que ha teni-

---

[118] *República* 423 d - e.

[119] KSA VIII, p. 47.

[120] KSA XI, p. 628.

[121] KSA XI, p. 580.

do lugar. A pesar de todas las críticas y revisiones que Nietzsche lleva a cabo sobre el texto platónico, persiste la convergencia en una serie de puntos como son el cuestionamiento de la democracia, el planteamiento de una alternativa aristocrática, la postulación de una elevada misión del filósofo legislador y de la centralidad de la educación.

Estamos en definitiva ante dos meditaciones acerca del *optimo statu reipublicae*, con una innegable carga utópica en ambos casos. No hace falta compartir sin más la interpretación heideggeriana de Nietzsche para poder afirmar que, a pesar de todas las inversiones llevadas a cabo, éste sigue siendo a la vez un testigo de la capacidad de metamorfosis del platonismo. En la medida en que cabe hablar de la presencia de una filosofía política en Nietzsche, ésta presenta como uno de sus rasgos fundamentales una peculiar tensión entre elementos abiertamente antiplatónicos y otros de indudable raigambre platónica. Platón es para Nietzsche un relevante filósofo legislador que ha condicionado la historia espiritual de Occidente como ningún otro pensador. Nietzsche a su vez se presenta como un nuevo filósofo legislador que habría de poner las bases para la humanidad futura. En esa peculiar tarea legislativa Nietzsche se presenta como alternativa al magisterio platónico, por más que éste se resista a dejar de proyectar su influjo. Sin duda Platón y Nietzsche se nos presentan como los protagonistas de dos legislaciones decisivas de nuestra historia. A este respecto el diagnóstico de Nietzsche parece haber sido, en términos generales, bastante certero. Problema distinto es la valoración que nos merezcan dichas legislaciones. A nuestro entender se mezclan ahí las luces y las sombras.

Por lo que se refiere en concreto a la valoración de la democracia, cabría decir que lamentablemente ni Platón ni Nietzsche supieron percibir la profunda sabiduría de la respuesta de Zeus a Hermes cuando éste le pregunta cómo ha de repartir entre los hombres el sentido de la moral y de la política. ¿Basta con repartirlos entre unos pocos, tal como ocurre con los saberes técnicos, o bien se han de repartir entre todos? La respuesta del padre de los dioses es iluminadora: "A todos, dijo Zeus, y que todos sean partícipes. Pues no habría ciudades, si sólo algunos de ellos participaran, como de los otros conocimientos"[122]. Cabría considerar este pasaje como uno de los textos fundacionales de la democracia. La incomprensión del alcance de esta respuesta por parte de los dos señalados autores constituye sin duda uno de los límites fundamentales de su visión de la realidad política. Sin embargo, la democracia también tiene bastante que aprender de sus adversarios, sobre todo si son

[122] *Protágoras* 322 d. (Seguimos la versión ofrecida por la Biblioteca Clásica Gredos).

adversarios tan cualificados como Platón y Nietzsche. A pesar de su visión sesgada y parcial, varias de sus reflexiones podrían sin duda contribuir a enriquecer el discurso y la praxis democráticos. Por otra parte una mejor comprensión de la naturaleza de la democracia haría menos apremiante una concepción tan enfática del filósofo legislador y una visión demasiado unilateral del pathos de la distancia.